



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

122-123 | 2010

Handicaps

D'un œil à l'autre

Parcours ethnologique et engagement autour de l'expérience culturelle des migrants

From One Eye to the Other: An Ethnological Trajectory and Commitment around the Cultural Experience of Migrants

Slimane Touhami



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5645>

DOI : 10.4000/jda.5645

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 355-373

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Slimane Touhami, « D'un œil à l'autre », *Journal des anthropologues* [En ligne], 122-123 | 2010, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5645> ; DOI : 10.4000/jda.5645

Journal des anthropologues

D'UN ŒIL À L'AUTRE
Parcours ethnologique et engagement autour de
l'expérience culturelle des migrants

Slimane TOUHAMI*

Chercher, c'est prendre le risque de se retrouver là où on ne s'attend pas à être reçu. Ainsi l'ethnologue, riche de ses bonnes intentions et de son savoir-faire qui, s'embarquant pour une destination précise, découvre, au terme de son voyage, la ligne d'un tout autre rivage. L'imprévisible est une donnée qui pèse dans la façon d'appréhender l'objet. L'exemple d'une recherche doctorale consacrée à l'*'aïn*¹ – la version nord-africaine de la fascination² – dans le cadre de la migration maghrébine installée à Toulouse³, peut servir d'illustration à cet impondérable de la recherche qui délimite, pour celui qui éprouve l'accident, les contours d'une rencontre déterminante dans ses implications épistémologiques et éthiques. En restituant le parcours d'une recherche sur une forme religieuse en exil, il s'agira de montrer comment la nouvelle donne idéologique, à

* Centre d'anthropologie sociale - LISST - Université Toulouse le Mirail
Adresse personnelle : 26, rue Jacques Offenbach – 31500 Toulouse
Courriel : stouhami73@yahoo.fr

¹ Littéralement l'œil en arabe.

² La fascination peut être comprise comme la représentation générique qui repose sur l'idée d'une influence pernicieuse du regard frappant les êtres et les choses.

³ Recherche soutenue en septembre 2007 dans le cadre d'un doctorat d'anthropologie de l'EHESS sous le titre : *Contre l'œil envieux. Croire et faire autour de l'aïn dans le Maghreb de France.*

savoir la rhétorique xénophobe apparue à l'orée des années 2000, ne manque pas de s'inviter entre l'observateur et l'observé, influençant le rapport à l'objet ; ou quand l'actualité détermine une revisite radicale du regard disciplinaire et, plus largement, de l'œil attentif aux spasmes qui secouent, ces dernières années, l'espace d'une modernité aux prises avec elle-même.

La part de l'Invisible

Au plus haut que remonte la recherche, un choix : traiter du multiculturalisme dans le cadre d'une ethnologie nationale qui s'ouvrait, depuis les années 1980, à la question de l'« étranger du dedans » (Lacoste-Dujardin, 1985 ; Hassoun, 1988 ; Kuczynsky, 2002)... Interroger les expériences culturelles qu'il tissait à l'intérieur des frontières, c'était s'inscrire dans le renouveau d'une discipline qui, après l'épreuve du doute, retrouvait un second souffle en se tournant vers des horizons thématiques inédits.

L'entrée par la migration maghrébine, cette part du peuplement national au destin marqué par l'histoire des relations entre une puissance européenne et ses colonies, s'intégrait parfaitement au projet initial⁴. Y invitait d'abord l'insuffisance des travaux anthropologiques qui, en dehors de quelques textes de références⁵, ont longtemps négligé ce domaine laissé aux seuls éclairages sociologiques et psychologiques, féconds sur la question⁶. À cette perception d'un monde à découvrir s'ajoutait, à un niveau plus intime, une envie de savoir qui puisait sa source dans

⁴ L'étude suivante a trait aux populations arabo-berbères de confession musulmane originaires du Maghreb central – ou *Tamazgha* en berbère – composé du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie, soit les principaux bassins de l'émigration nord-africaine vers la France.

⁵ L'étude de Camille Lacoste-Dujardin (*op. cit.*) sur les familles algériennes installées en banlieue parisienne constitue, par sa dimension pionnière, une œuvre phare dans une anthropologie du fait maghrébin en France.

⁶ Il suffit, pour s'en convaincre, de feuilleter le corpus ethnopsychiatrique ou les travaux publiés en sociologie de l'immigration ces trente dernières années.

les souvenirs d'une mémoire personnelle qui gardait, figées, les images de gestes maternels dont la fonction et la portée restaient en partie obscures. La volonté de rendre intelligible les scènes opaques d'un passé familial a indéniablement joué sur le choix du sujet. Aussi les interrogations qui plongeaient dans l'enfance, les introspections du temps de l'adolescence ont-elles également pris sens en orientant l'intérêt vers un objet qui ne cessait de questionner l'histoire de vie.

Cet objet au fondement d'une ethnographie d'un Maghreb d'outre-mer, c'est l'*'aïn*, le sort du regard jaloux qui, passant par le canal de l'œil et de la voix, est susceptible d'entraîner l'échec, la maladie, voir la mort pour qui subit sa violence⁷. Les observations personnelles ouvrent sur un constat décisif : la prégnance de cette donnée dans l'exil maghrébin où la croyance au pouvoir de l'œil envieux vient faire lien entre les différentes populations originaires de l'« Île du Couchant ». D'origine marocaine, tunisienne ou algérienne, francophone, maniant les sonorités berbères ou les tournures de l'arabe dialectal, ils manifestent leur assentiment dans la réalité du maléfice, proche parent du mauvais œil, dont l'existence est mentionnée à plusieurs reprises dans le Coran⁸.

Ce partage est également vertical. On le retrouve dans le rapport entre les générations. Dans l'héritage transmis aux enfants, représentations et savoirs associés passent souvent avec succès les barrières de l'espace et du temps. Cette passation est d'autant plus

⁷ Utilisant les voies du regard et de la parole – on se méfie des remarques d'admiration dont le miel recèle un fiel assassin – ce qui est interprété comme un sort généré par l'envie s'attaque à l'objet du désir. Les signes les plus fréquents de l'ensorcellement sont les chutes, les accidents à répétitions, les « lois des séries » et, sur un plan corporel, les céphalées, les bâillements prolongés, l'amaigrissement soudain et les crises de pleurs inexplicables. Des catégories sont plus exposées que d'autres. Ainsi les enfants sont-ils particulièrement sensibles au phénomène. Cibles pour une mère malheureuse ou un homme souffrant de ne pas avoir de descendants, ils s'attirent aisément un mal qui peut les faire lentement dépérir jusqu'à une issue fatale.

⁸ Coran, LXVIII-51, CXIII-1et 5.

intéressante à analyser que, peu visible en apparence – sise dans le privé, elle emprunte les canaux du geste protecteur mais aussi de la parole ce, au travers les mises en garde maternelles et les récits d’envoûtements qui ponctuent le temps de l’enfance – elle en vient à supplanter une langue ou une pratique religieuse qui, elles, font l’objet d’une transmission formelle. En cela, la peur du regard peut être appréhendée, au même titre que d’autres marques de l’héritage plus conventionnelles – telles l’identité nationale et confessionnelle, les rôles sexués ou le système de valeurs – comme un élément important du legs maghrébin des nouvelles générations.

En arpentant la ville, l’œil vient régulièrement buter sur une trace qui témoigne de la vivacité d’une représentation dans le déracinement. La crainte de l’*‘aïn* continue en effet d’inspirer, sous l’impulsion des femmes qui s’instituent comme les premières – mais non les seules – légataires des savoirs⁹, une sémiotique originale qui irradie l’expérience symbolique du « Maghreb de France ». En imprimant leur présence sur les corps et les espaces, la *khemsa* – plus connue localement sous le nom de main de Fatma – que l’on porte en pendentif, l’œil bleu en pâte de verre fixé aux langes du bébé, le fer à cheval ou la sourate calligraphiée visible à l’entrée d’une boutique d’alimentation ou dans l’habacle d’une automobile¹⁰ viennent bloquer, comme autant de boucliers sanctionnés par une tradition ouverte à l’innovation, la marche d’un mal honni.

De l’aveu des informatrices, le barrage sémiotique est largement opérant. Talismans et amulettes jouent a priori leurs rôles

⁹ Au côté de fonctions comme la direction de la prière, l’initiation des garçons à l’écriture ou la lecture du Coran à l’occasion de cérémonies religieuses, le *taleb* – littéralement l’étudiant en sciences religieuses – est l’agent d’une activité conventionnelle qui se manifeste dans des compétences rémunérées comme la confection de talismans. Certains de ces spécialistes, installés en migration, proposent leurs savoirs dans le cadre de la lutte contre l’*‘aïn*.

¹⁰ Ainsi le verset du trône ou *ayat el korsi* (Coran, II-255) employé pour ses vertus prophylactiques contre les menaces surnaturelles (*djinn*s, démons, mauvais œil...).

de sentinelles de l'Invisible. Pourtant, malgré l'investissement parfois massif dans la constitution d'une défense, il arrive que le mal ait le dernier mot. Des failles dans la ceinture de protection – s'aventurer dehors sans l'appui d'une amulette est une entreprise risquée pour les plus petits, voir l'exceptionnelle puissance d'un « coup d'œil » qui force une digue symbolique – ne dit-on pas, dans l'Algérois, que l'œil de l'affection est plus néfaste que celui de la colère ? (Desparmet, 1932 : 100) – ouvrent la voie à l'envoûtement. Rares en effet sont les mères qui n'ont pas eu à affronter directement, une à plusieurs fois dans leur vie, un mal déchirant leurs entrailles, celles de leur enfant, ou conduisant à une impasse toute entreprise des êtres aimés.

Quand le signe est défaillant, la réaction épouse la forme du geste curatif destiné à soigner les victimes de l'envie. C'est dans la cuisine, théâtre principal du face-à-face entre la soignante et le sort, que les mères viennent au secours de leurs enfants, premières victimes de l'*'aïn*, en manipulant des supports tels que la pierre d'alun, le sel ou de simples allumettes¹¹. En répondant à l'envoûtement par l'acte symbolique, elles agissent pour retirer, hors du corps, un principe maléfique source de maux, expulsion qui conditionne toute guérison. Domaine plastique ouvert sur l'environnement culturel dominant, la thérapie familiale du mauvais œil, loin d'être sclérosée par les effets du déracinement, recouvre, en exil, des formes à la fois vivantes et mouvantes qui scandent une expérience du quotidien qui se décline aussi au privé.

¹¹ Pôle premier du soin, la cure maternelle adopte l'aspect de rites d'expulsion dont le plus usité est le *cheb*, le « travail » à la pierre d'alun. Ses séquences se déclinent de la manière suivante : après diagnostic visuel du mal, un bout d'alun de la taille d'une noix est tourné sept fois autour de la tête du malade, le geste s'accompagnant de la prononciation de la *fatiha*, la première sourate. L'éclat est ensuite chauffé dans une poêle ou une casserole. L'alun, qui est censé absorber le mal comme il absorbe les fluides, gonfle au contact de la chaleur. Rapidement, il se fige en une protubérance crayeuse aux contours effilés qui rappelle l'organe oculaire. Prisonnier dans sa cage minérale, l'*'aïn*, qui se donne à voir dans la forme et la taille du reliquat, est ensuite débarrassé dans les toilettes. L'acte entérine la guérison du malade.

Ouverte sur les deux côtés du seuil, cette lucarne qui donne sur une ethnographie prometteuse contraste avec le traitement de la question dans les cadres d'une anthropologie nationale. Si l'*'ain* semble avoir été mieux appréhendé dans son contexte premier – sa place dans le monde arabo-musulman a fait l'objet de travaux chez Malek Chebel (1993, 1998) ou Ahmad Achrati (2003) – s'il bénéficie d'une place de choix aux frontières disciplinaires – l'œuvre ethnopsychiatrique de Tobie Nathan en témoigne (1993, 2004) – force est de constater, malgré tout, que l'anthropologie de l'œil mauvais en France reste limitée à peu de choses ; quelques allusions, sous forme d'illustrations, dans des recherches traitant d'aspects plus généraux de la migration nord-africaine. Cette situation périphérique tranche avec l'époque coloniale où le sujet a nourri d'importantes recherches au sein de la défunte école française de sociologie. Même si son instrumentalisation à des fins idéologiques est patente chez certains auteurs, les écrits d'Edmond Doutté (1909) et de Germaine Laoust-Chantreaux (1990) sur la question de l'Invisible dans l'Algérie coloniale, ceux d'Émile Mauchamps (1911) ou d'Edward Westermarck (1935) sur le symbolique au Maroc attestent d'un sincère effort de compréhension d'un objet religieux répandu sur tout le pourtour méditerranéen.

Nouvelles légitimations à une lecture anthropologique. Outre l'apport de données supplémentaires sur le vécu culturel des migrants et de leurs familles, l'exercice d'une ethnographie en prise avec le terrain permet de saisir, cinquante ans après la fin de la colonisation en Afrique du Nord, l'essence d'un phénomène ancien dans un contexte neuf. En soulignant les modalités de la rencontre entre l'ici et l'ailleurs, entre une tradition associée au monde musulman et une modernité occidentale comme norme culturelle dominante, elle renseigne sur les capacités de chacun à broder, à partir des différentes références à disposition, sa propre humanité au quotidien.

La culture coupable

C'est sur ces dispositions que l'enquête de terrain est inaugurée début 2000. Si, en privilégiant la parole des femmes

installées dans la métropole occitane, Toulouse constitue l'espace principal de l'investigation, un premier voyage au Maroc donnera la possibilité d'approcher ces hommes au service des femmes que sont les spécialistes masculins de l'*'aïn*. La visite successive des souks urbains de Mekhnès, Marrakech, Fès et Essaouira permettra en effet de rencontrer les bijoutiers et les herboristes qui délivrent aux mères vivant de l'autre côté de la mer et qui, à l'occasion des vacances, retournent au « pays », les moyens matériels nécessaires au maintien d'une activité symbolique en migration.

Le retour en France sera l'occasion de dresser un premier bilan d'une enquête qui se déploie sur différents terrains connexes : réseau de parents et alliés, associations féminines, structures locales d'aide aux migrants, boutiques « ethniques » dans le cadre de l'espace toulousain, prospections dans les quartiers commerçants au Maroc... Après quelques difficultés dans la prise de contacts, un premier maillage d'informatrices est mis en place ; les éléments ethnographiques recueillis entre les deux rives de la Méditerranée sont significatifs ; l'enquête ouvre des voies.

C'est alors qu'un événement d'envergure internationale va remettre en question le cours tranquille d'une recherche. Sans qu'on l'ait pressenti, l'effondrement des Tours jumelles sonne le départ d'une crise qui va durablement affecter le rapport de l'ethnologue à son objet.

Le 11 septembre annonce en effet le retour, en France, d'une nouvelle *doxa* du rejet. Avatar d'un universalisme républicain qui prône l'égalité par la négation du différent (Todd, 1994 : 14), le culturalisme relayé ces dernières années par une partie du monde politique et de l'intelligentsia enferme l'Autre – cet Autre qui prend la figure du migrant, du réfugié et de leurs enfants – dans une supposée culture de référence. Cette énième formulation de la différence, qui réhabilite les schèmes d'un évolutionnisme que l'on croyait disparu, présente l'héritier de l'« indigène » sous les traits d'un individu soumis aux seules lois d'une culture archaïque, voire dangereuse, qui trouve refuge dans les structures les plus profondes

de l'être¹². Essentialisé, ses comportements actuels sont à mettre sur le compte du legs d'un passé autre, legs ancré à un point tel qu'il se confond avec le naturel à la façon d'une seconde peau. La lecture qui en découle simplifie, jusqu'à la caricature, l'analyse des questions sociales concernant les populations considérées. La mise à distance aux franges de l'espace urbain (Rea & Tripier, 2003 : 74)¹³, la violence juvénile¹⁴ ou le retour du religieux deviennent en effet, à la loupe de l'accusation, les symptômes d'une culture réifiée, source d'atavisme, une culture réfractaire au changement qui, en empêchant la fusion des derniers venus dans le creuset national, menacerait les fondements même d'une « identité nationale » ébranlée par l'immigration post-coloniale.

Les poussées de cette nouvelle xénophobie qui se manifeste dans les débats sur la place de l'islam en France (Geisser, 2003) ou la jeunesse des quartiers populaires (Mucchielli, 2005) bouleversent le regard de l'ethnologue. À la colère du chercheur qui partage avec les stigmatisés les chapitres communs d'un vécu succède bientôt la prise de conscience. L'objet de recherche, saisi jusqu'alors sous l'angle d'un empirisme distant, révèle à présent une vérité insoupçonnée : sa potentialité à échapper à la vigilance du chercheur, à lui glisser entre les doigts par défaut de lucidité. Interrogeant les « femmes arabes », souvent accusées de conservatisme¹⁵, dans leur

¹² Le fameux discours de Dakar de 2007 signe le retour d'une rhétorique de la suspicion qui trouve, dans le passé colonial français, conceptions et arguments. À ce propos, voir Collectif (2007).

¹³ C'est par la volonté de se regrouper autour d'une prétendue identité culturelle commune que certaines voix politiques expliquent le « communautarisme » qui rongerait les quartiers, phénomène dont on sait, en réalité, qu'il n'est que le résultat naturel de l'impossibilité d'échapper à son espace physique et social, les discriminations subies sur le marché du travail et du logement limitant toute fuite.

¹⁴ On se rappellera l'argument de la polygamie avancée par une académicienne de renom comme facteur déterminant des émeutes de novembre 2005.

¹⁵ La littérature coloniale a contribué à véhiculer cette image des femmes maghrébines défenseuses acharnées des valeurs du passé. Elle survit toujours dans une ethnologie du genre qui met l'accent sur le rôle de

rapport à ce que la culture a de plus suspect et de plus spectaculaire, à savoir ce qui a longtemps été qualifié de « magie », les dangers d'une recherche conduite sans garde-fous étaient réels. Explorer la relation des migrants à l'héritage culturel à l'heure où il fait débat pouvait en effet facilement étayer, si les précautions n'étaient pas prises, les thèses culturalistes en donnant à voir la figure d'un exotisme de l'intérieur, en validant les poncifs d'un autre âge réactivés à la faveur du retour d'une logique du soupçon. Et s'esquissait l'image spectrale d'un ethnologue qui, en voulant rendre compte avec les meilleures intentions des choses d'un monde familier vient, faute de prudence, les verrouiller dans des conceptions qu'il réprouve lui-même.

Questions de méthode

Un nouvel enjeu s'imposait à la recherche : comment appréhender le réel en prenant garde à ne pas renforcer les stéréotypes ; comment produire une analyse à l'écart d'un discours qui, pour asseoir sa légitimité, n'hésite pas, on le sait, à puiser – fut-ce en les déformant – dans les travaux des chercheurs ?

La première, et la plus importante, des mesures prises pour obvier ce risque a été de procéder à la critique des concepts. L'effort de rupture épistémologique, indispensable sur des sujets investis par le sens commun et les a priori, a d'abord conduit à déconstruire une « magie » mobilisée, aux premiers temps de l'enquête, pour nommer des pratiques de protection.

Le terme reste en effet marqué idéologiquement. L'évolutionnisme est passé par là, creusant son ornière où se sont systématisés les préjugés sur l'Autre. Pseudoscience du sauvage attachée à une causalité fausse par insouciance expérimentale

gardiennes de la tradition des mères en exil. Si le conservatisme féminin est réel en de nombreux domaines – c'est le cas en matière d'éducation – une lecture fixiste tend à faire oublier que les femmes représentent aussi un formidable moteur du changement culturel en participant à introduire, au sein de la cellule familiale, les modèles et les pratiques en vigueur dans la société d'accueil.

– c’est la thèse de James Frazer (Servier, 1993 : 15), ou expression d’une mentalité primitive, conception de Lucien Lévy-Bruhl (1963 : 16) – la « magie » n’a cessé de représenter l’attribut de l’infériorité culturelle. Cette charge négative rend malaisé le recours à une notion qui, utilisée pour rendre compte des expériences quotidiennes des migrants, peut venir renforcer le tableau d’une différence irréductible ce, alors même que la société française traverse une période tourmentée de réactions identitaires et de poussée des xénophobies.

L’autre critique que l’on peut objecter à la « magie » renvoie à son utilisation comme outil appliqué au traitement anthropologique des faits de culture. Saisie dans ce cadre, on peut lui reprocher une tendance à forcer la décomposition des phénomènes étudiés. En effet, le terme, tel qu’il est employé dans la sociologie religieuse durkheimienne, découpe et oppose des faits qui s’interpénètrent, rendant par là-même discutable la portée et la fin de ce qui peut apparaître comme une opération de dissociation de l’indissociable. C’est ainsi que la critique la plus souvent émise par les chercheurs sur ces dérives notionnelles concerne l’opposition, développée dans les travaux de Bergson ou de Hubert et Mauss (1903 : 14), entre magie d’une part, et religion de l’autre. Cette lecture est aujourd’hui obsolète. Comme le rappelait déjà Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (1962 : 293) : « L’anthropomorphisme de la nature (en quoi consiste la religion) et le physiomorphisme de l’homme (par quoi nous définissons la magie) forment deux composantes toujours données, et dont le dosage seulement varie. [...] Chacune implique l’autre. Il n’y a pas plus de religion sans magie que de magie qui ne contienne au moins un grain de religion. » Le concept actuel de religieux, qui dissout la notion de magie dans l’espace des relations entretenues à l’Invisible, achève de renvoyer le débat dans les archives disciplinaires¹⁶.

¹⁶ Religieux au substantif qui, pour reprendre la définition donnée par Alain Caillé (2003), doit être envisagé comme [...] « l’ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants et visibles avec l’ensemble des entités invisibles (défunts, non-nés, esprits des

Cette réévaluation du vocabulaire concerne aussi la notion de communauté. Adopté dans un premier temps dans l'analyse avant d'être finalement retiré, ce vocable plus que jamais en vogue dans le discours politico-médiatique renvoie à un corps homogène, organisé, aux frontières clairement délimitées qui, sur le terrain, n'a jamais pu être observé, tant le groupe étudié présente l'image d'une mosaïque complexe d'identités et de destins. Son exclusion légitime a donc été comblée par une qualification de « Maghreb de France », plus apte peut-être à rendre compte de la grande diversité des trajectoires d'une diaspora marquée par des histoires et des intérêts divergents : Harkis, intellectuels réfugiés de la guerre civile algérienne, retraités de la vieille migration de travail, troisième génération, femmes d'hier et d'aujourd'hui... par-delà l'origine, les visages d'une présence polymorphe.

La critique des mots s'est élargie à la critique des textes. Si le solide corpus scientifique bénéficie indéniablement à l'étude sur l'*'aïn*, il présente aussi son revers. Ainsi la lecture des travaux de la période coloniale révèle-t-elle régulièrement des prises de position ouvertement racistes, scories d'un temps pas très lointain où la science sociale arguait la différence culturelle pour illustrer la mentalité archaïque et justifier « le fardeau de l'homme blanc ». Certaines œuvres de l'école française de sociologie se distinguent ainsi par des pages pleines du mépris de l'Autre, condensé de hauteur, de peur et de raillerie qui, des décennies après leur publication, reste difficilement supportable. Ainsi n'est-il pas surprenant de trouver, dans les lignes d'une littérature qui revendique son apport à une connaissance universelle, des mots qui résonnent aujourd'hui comme des injures : « barbare, mauresque, *fatma*, cruel, fourbe », mis côte-à-côte, dessinent un regard sur le dominé maghrébin qui avait valeur de norme au temps du

animaux, des minéraux ou des corps célestes, esprits flottants et non affectés ». Par conséquent, le croire et l'agir autour de l'*'aïn* peuvent être requalifiés comme du religieux.

colonialisme triomphant (Desparmet, *op. cit.*)¹⁷.

Malgré cette répulsion suscitée par des points de vue tendancieux d'un autre âge, il faut reconnaître aux in-folio jaunis de la Belle Époque cette qualité qui tient dans un contenu qui conjugue, parfois savamment, l'exigence du détail à l'érudition. Si on les appréhende, à ce titre, comme des peintures sourcilleuses des modes d'existence d'un monde révolu, les croquis de l'indigène pris du temps de l'Algérie française constituent de précieuses sources ethnographiques. D'où la nécessité, pour qui veut réactualiser ces travaux et exploiter leurs éléments de connaissance, d'opérer un tri. En dégagant des données souvent uniques de la gangue d'un jugement douteux, en s'en tenant aux seuls faits décrits, le passage au crible permet de ne pas passer à côté de ces radiographies du passé qui restent des références pour comprendre le monde actuel.

L'offensive culturaliste a également contraint l'ethnologue à affirmer ses positions par rapport à sa recherche. Quand, à contre courant du « regard éloigné », il revisite les façons d'être de l'intime, l'écho d'une mise à l'index qui dénonce la culture vient heurter une sensibilité qui répond par l'engagement. Dans une situation d'enquête où la distance avec l'Autre est particulièrement ténue, où l'informatrice prend le visage de l'amie, de la voisine, d'une personne avec qui l'on partage les pages d'histoires de vie qui balancent entre Europe et Afrique, où ce sont des conceptions familières, des codes maîtrisés depuis la plus tendre enfance qui sont soumis à interrogation, la subjectivité révoltée prend le pas sur l'empirisme aveugle. En sortant régulièrement d'une posture d'observateur pour témoigner à partir d'un vécu personnel, en rendant visible par les mots une empathie inséparable de la rencontre sur le terrain, il s'agit de réaffirmer l'attachement à celles qui agissent au quotidien contre le mal, soutien qui passe notamment par la valorisation de gestes longtemps déniés. Des travaux antérieurs devenus des classiques de la littérature

¹⁷ Publié dans l'entre-deux-guerres, le travail de Joseph Desparmet sur l'Algérois reste exemplaire de cette littérature entachée par les a priori xénophobes et sexistes.

anthropologique ont montré la voie. C'est Ernesto De Martino (1999) qui, dans *La terre du remords*, à propos du phénomène du tarentisme en Italie du Sud, restitue la valeur de la religiosité d'une population méprisée, jusqu'alors perçue comme se livrant à des pratiques empreintes d'un paganisme à expurger, expression d'une sauvagerie dont les campagnes du Mezzogiorno constituent le territoire impénétrable. Même souci d'aller voir de l'autre côté du miroir chez Jeanne Favret-Saada, dans son étude sur le Bocage (1999) qui réhabilite la vision du monde d'un paysan mayennais, cet être « crédule, arriéré », imperméable à la causalité « selon les mots d'une littérature plus ou moins scientifique » (*ibid.* : 19), dont les pratiques séculaires, à moins de deux heures de route de Paris, font les délices des journaux et des salons parisiens.

Si dire les choses participe effectivement à la mise à distance d'un discours idéologique, se taire a été un temps envisagé comme une solution radicale au règlement du problème. L'application de mesures de précaution n'a pas exclu un scepticisme qui a bien failli signer l'arrêt de mort d'une recherche : la possible dérive, malgré l'effort critique, vers une stéréotypisation collant à l'air du temps ; le malaise, quand certains informateurs dénoncent le discours d'un ethnologue au prétexte qu'il lèse leur image¹⁸ ; la menace d'une récupération à des fins contraires à celles que l'on défend ont nourri la tentation d'un abandon de l'enquête. Seule la poursuite d'une réflexion sur les moyens d'assurer une position éthique a permis la sortie d'une crise fondatrice qui, au bout de quelques mois, pouvait s'écrire au passé.

Entre « pathos » et « logos » ou les voies de la réflexivité

¹⁸ Malgré mes arguments, plusieurs informateurs – hommes et femmes confondus – n'ont pas compris la portée de ce travail sur le religieux au féminin qui, selon eux, ne faisait que renvoyer à des choses honteuses du passé dont on aurait mieux fait de tourner la page. Au lieu de m'attarder sur ces gestes d'un autre âge, j'aurai dû, pour reprendre certains propos, m'intéresser à des aspects plus « positifs » de l'immigration comme la réussite scolaire des jeunes, la *success story* des plus chanceux ou la rédemption par l'islam d'anciens délinquants.

Le nouveau cahier des charges édicté, l'enquête a pu reprendre son rythme pendulaire entre Toulouse et le Maroc. D'autres voyages dans le royaume chérifien poursuivront, dans les souks urbains des villes du nord du pays, la collecte de produits et d'objets – encens divers, talismans et amulettes – auprès des commerçants spécialisés dans le marché du religieux. Du côté de la recherche, la réflexion prendra un nouveau cap en ciblant les questions du changement culturel et de la transmission. En enquêtant auprès des jeunes sur leur relation à l'œil jaloux, le terrain des sorties de lycée et des MJC de quartiers viendra clore une aventure ethnographique entre les deux rives de la Méditerranée.

À l'issue d'une recherche de longue durée sur la question, l'hypothèse privilégiée reste celle d'un rapport à l'Invisible qui marque le quotidien des migrants et de leurs enfants. La distance et le temps n'ont finalement eu qu'un impact limité sur un objet qui a vu le jour, il y'a bien longtemps, quelque part de l'autre côté de la mer... Ni survivance en sursis, encore moins « mythe » dissimulé dans les méandres d'une « culture immigrée », l'*'aïn* innerve par le signe, le geste et la parole les espaces d'une vie sociale, sa présence se manifestant dans les rues des cités, les locaux des associations, les salles de classe, les commerces de la vieille ville... Entre le bled et la France, entre le monde des femmes qui font dans la cuisine et l'univers des hommes qui attendent derrière leur comptoir, il dresse une passerelle où circulent, par-delà les différences de genre et d'espaces de vie, les ressources symboliques indispensables à la perpétuation d'une compétence féminine en exil.

Ce succès de l'*'aïn*, c'est en aval de l'histoire des migrants, dans le projet migratoire lui-même qu'il faut aller en chercher le germe. Entre ici et là-bas, un même discours fixe les conditions de l'exil économique : le sacrifice qui consiste à se séparer des siens doit être nécessairement payant. L'émigration, cette seconde chance offerte dans la vie, vise une réussite qui doit être visible à tous. Ce sont les enfants, la voiture de prix, la maison que l'on fera bâtir au bled dans un de ces quartiers résidentiels pour émigrés, vide la plupart de l'année, et où chacun investit ses richesses, le capital symbolique dégagé étant proportionnel au nombre d'étages de la

maison ou au prix de la berline. Que l'on déroge à la règle et l'opprobre tombera sur celui qui a failli. Ceux qui sont restés là-bas observent et prennent note pour juger.

Mais il arrive que l'échec ait son mot à dire. L'enfant qui tombe gravement malade, un couple qui implose, la ruine d'une entreprise. Il s'agira alors d'interpréter l'accident de vie là où on est condamné à réussir. Dans un climat de compétition nourri par la règle sociale, le malheur est souvent mis sur le compte de l'*'aïn*, cette envie secrétée par l'âme d'autrui qui corrompt les possessions de l'exilé, lésant une œuvre qui a été payée au prix fort du déracinement.

Ce tableau intimiste reste tributaire des dispositions prises en amont. Le filtre placé entre une interrogation et un vocabulaire aura permis d'épurer un rapport au monde biaisé par le miroir déformant du concept. L'usage prudent d'une terminologie à questionner avant tout emploi dans un cadre de recherche donnera l'occasion de vérifier cette idée qui veut que les mots, porteurs des jugements de leur époque, n'aient rien d'innocents. L'exercice ouvrira également les yeux sur la durée de vie limitée des outils conceptuels. Dépassées, certaines conceptions peuvent glisser vers un anachronisme qui dessert toute prétention à la construction d'une connaissance anthropologique. Là où elles n'ont plus droit de cité, elles restent légitimes d'où le risque, chez l'ethnographe qui fait appel, pour décrire le réel, aux ressources d'un vocabulaire commun, à prendre pour vérité ce qui a été depuis longtemps déconstruit.

En passant d'une vision candide à une lecture plus impliquée, plus politisée aussi, des faits de culture, la quête de l'œil envieux restera en soi une naissance à l'engagement. C'est l'un des principaux enseignements de cette recherche qui se singularise par la découverte d'une thématique sensible – cultiver sa part de différence quand on vient d'ailleurs – où viennent s'affronter violemment des visions du monde antagonistes. Propulsé sur un champ de bataille où la neutralité n'est pas de mise, il aura fallu choisir le camp correspondant à ses options éthiques, en l'occurrence celui qui dénonce les manipulations des questions de culture à des fins démagogiques. Ce parti pris s'inscrit dans le sillage d'un mouve-

ment des chercheurs qui, à l'heure où les logiques d'exclusion tracent les lignes de l'action gouvernementale, n'entendent pas laisser au politique le soin d'imposer, sur les thèmes où ils sont experts, sa seule interprétation¹⁹.

Reste que le changement de posture par rapport à l'objet de recherche a aussi ses risques, le refus de la nouvelle xénophobie pouvant notamment nuire à la cause que l'on prétend défendre. Si l'implication en faveur d'autrui traduit la sincérité des émotions dans la rencontre entre l'ethnographe et son informateur, les marques outrancières de solidarité manifestées à son égard peuvent discréditer toute ambition anthropologique. D'une démarche en sciences humaines où il s'agit de produire des connaissances à l'apologétique ou à la charge pamphlétaire qui dénonce la domination, la ligne est ténue et la chute peut être brutale. La difficulté de ce jeu d'équilibriste est sensible dans l'exercice d'une anthropologie qui scrute un héritage culturel dont l'ethnographe s'avère en partie porteur. Comment rester crédible en tant que chercheur quand on traite du familier ? Comment et où placer les balises d'une objectivité qui fait critère de validité ? Qu'en est-il de la méthode ?

Les éléments de réponse, s'ils existent, se trouvent peut-être au terme d'un effort de réflexivité qui cherche à faire cohabiter le « pathos » et le « logos », la raison qui fait principe directeur et une sympathie qui traverse l'expérience ethnographique. Il s'agit en effet d'assumer, dans un contexte de recherche où l'indifférence intellectualiste n'a pas sa place, les deux dimensions du rapport à l'Autre éprouvées durant l'enquête : la subjectivité inséparable d'une expérience touchant à l'intime personnel et la mise à distance de son soi comme condition du travail anthropologique, soit accepter la figure du chercheur et son double. Cet « engagement raisonné », pour reprendre l'expression de Michel Agier (1997 : 24)

¹⁹ Pour preuve les initiatives de l'Association française des anthropologues (cf. *Journal des anthropologues*, hors-série 2007) ou encore la fronde des universitaires qui ont démissionné, en mai 2007, des instances de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI) pour protester contre l'instauration d'un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale.

où le regard objectif porté sur le réel marche de concert avec la critique d'une logique de discrimination, privilégie la modération contre l'excès disqualifiant dans une anthropologie qui est plus que jamais appelée à devenir, en cette ère du soupçon, un nouveau contre-feu.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACHRATI A., 2003. « Hand and Foot Symbolisms: From Rock Art to the Qur'ān », *Arabica*, L-4 : 464-500.
- AGIER M., 1997. *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.
- CAILLÉ A., 2003. « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du Mauss*, 22 : 316.
- CHEBEL M., 1993. *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris, PUF.
- CHEBEL M., 1998. *Le corps dans la tradition du Maghreb*. Paris, PUF.
- COLLECTIF, 2007. *L'Afrique répond à Sarkozy : contre le discours de Dakar*. Paris, Philippe Rey.
- DE MARTINO E., 1999. *La terre du remords*. Paris, Synthélabo.
- DESPARMET J., 1932. *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le mal magique*. Alger/Paris, Carbonel-Geuthner.
- DOUTTÉ E., 1984 [1909]. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris, Maisonneuve-Geuthner.
- FAVRET-SAADA J., 1999 [1977]. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- GEISSER V., 2003. *La nouvelle islamophobie*. Paris, La Découverte.
- HASSOUN J.-P., 1988. « Les Hmong à l'usine », *Revue française de sociologie*, XXIX-1 : 35-53.
- HUBERT H., MAUSS M., 1999 [1903]. « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF : 3-141.
- JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES, 2007. Identités Nationales d'État. N° hors-série.

- KUCZYNSKY L., 2002. *Les marabouts africains à Paris*. Paris, CNRS Éditions.
- LACOSTE-DUJARDIN C., 1985. *Yasmina et les autres, de Nanterre et d'ailleurs*. Paris, La Découverte.
- LAOUST-CHANTREAUX G., 1990. *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939*. Aix-en-Provence, Édisud.
- LÉVY-BRUHL L., 1963. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- MAUCHAMPS É., 1911. *La sorcellerie au Maroc*. Paris, Dorbon Aîné.
- MUCCHIELLI L., 2005. *Le scandale des « tournantes » : dérives médiatiques, contre-enquête sociologique*. Paris, La Découverte.
- NATHAN T., 1993. *Le sperme du diable*. Paris, PUF.
- NATHAN T., 2004. *Du commerce avec les diables*. Paris, Les empêcheurs de tourner en rond.
- RÉA A., TRIPIER M., 2003. *Sociologie de l'immigration*. Paris, La Découverte.
- SERVIÉ J., 1993. *La magie*. Paris, PUF.
- TODD E., 1994. *Le destin des immigrés, assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Paris, Seuil.
- TOUHAMI S., 2003. « Un signe en exil. L'exemple de la main de Fatma en France », *Horizons maghrébins - le droit à la mémoire*, 48 : 70-74.
- WESTERMARCK E., 1935. *Survivances païennes dans la religion mahométane*. Paris, Payot.

Résumé

Si l'enquête ethnographique constitue un temps privilégié de la recherche, elle ouvre aussi sur des rencontres imprévues qui peuvent remettre en question son sens et sa portée. L'article suivant s'attache à mesurer les effets d'un télescopage décisif. Quand l'idéologique s'interpose entre un chercheur et son objet – la culture des migrants – cela conduit à réévaluer le regard que l'on porte sur soi et sur le monde. À l'heure où l'Autre devient enjeu politique, cette expérience initiatique, synonyme de « fin de

l'innocence », marque un jalon important dans le parcours de l'ethnologue en appelant, dans les recherches sur l'« étranger de l'intérieur », à ne pas écarter de l'analyse le poids des circonstances extérieures.

Mots-clefs : migration, femmes, religieux, Maghreb, culturalisme.

Summary

From One Eye to the Other: An Ethnological Trajectory and Commitment around the Cultural Experience of Migrants

If ethnographic inquiry is a favoured phase of research, it also opens out onto unexpected encounters that can question its meaning and scope. This article endeavours to measure the effects of a decisive form of collision. When the ideological interposes itself between the researcher and their object – the culture of migrant – this leads to a re-evaluation of the way we look at ourselves and the world. At a time when the Other is becoming a political issue, this initiatory experience, synonymous with « the end of innocence », represents a landmark in the ethnologist's trajectory by calling for the analysis of the weight of external circumstances not to be dismissed in research on the Foreigner within.

Key-words: migration, women, religious, Maghreb, culturalism.

* * *